

STEFANO FERRUCCI

## TIRIBAZO E LA VESTE DEL RE

Tra le singolarità della *Vita di Artaserse* rispetto alle altre biografie plutarchee, si può annoverare il fatto che gli aneddoti utili a delineare il carattere del protagonista sono rari, raccolti principalmente nei capitoli 4 e 5 del testo con una ripresa ai capitoli 24-25, apparentemente poco legati alla narrazione complessiva, concentrata su dati più propriamente storici<sup>1</sup>. Di alcuni degli *apophthegmata* è piuttosto agevole la lettura in relazione all'*ethos* del protagonista – quantomeno, la lettura che Plutarco attribuiva loro, non necessariamente in linea con quella delle fonti e soggetta alla libera interpretazione del biografo<sup>2</sup>. Meno ovvia appare la lettura dell'aneddoto riportato da Plutarco in 5. 3-4<sup>3</sup>:

ἐν δὲ θήρᾳ τινὶ Τιριβάζου δείξαντος αὐτῷ τὸν κἀνδυν ἐσχισμένον, ἠρώτησεν ὁ τι δεῖ ποιεῖν. ἐκείνου δὲ εἰπόντος, ‘ἄλλον αὐτὸς ἐνδύσαι, τοῦτον δὲ ἐμοὶ δός,’ οὕτως ἐποίησεν, εἰπὼν, ‘δίδωμι μὲν, ὃ Τιριβάζε, σοὶ τοῦτον, φορεῖν δ’ ἀπαγορεύω.’ τοῦ δὲ Τιριβάζου μὴ φροντίσαντος (ἦν γὰρ οὐ πονηρός, ὑπόκουφος δὲ καὶ παράφορος), ἀλλὰ τὸν τε κἀνδυν εὐθύς ἐκείνον ἐνδύντος καὶ δέξαια χρυσᾶ [καὶ γυναικεῖα] τῶν βασιλικῶν περιθεμένου, πάντες μὲν ἠγανάκτουν· οὐ γὰρ ἔξῃν, ὁ μὲντοι βασιλεὺς κατεγέλασε καὶ εἶπε: ‘δίδωμί σοι καὶ τὰ χρυσία φορεῖν ὥς γυναικὶ καὶ τὴν στολὴν ὥς μαινομένῳ.’

Lo schema della narrazione è semplice: attribuzione temporanea di un oggetto non di pertinenza di chi lo riceve, divieto di utilizzarlo e infrazione al divieto, forbice sull'esito:

<sup>1</sup> La *Vita di Artaserse* rappresenta, all'interno dell'opera biografica di Plutarco, un caso singolare ben noto: è una vita singola, benché sia stata poi accoppiata con quella di Arato e introdotta nel novero delle vite parallele; è dedicata a un barbaro, caso unico nella produzione del suo autore; cfr. in generale ORSI 2000, pp. xxvii-xxviii; BINDER 2008, pp. 41-50; ALMAGOR 2014, pp. 285-287; ID. 2018; FERRUCCI *cds*, pp. 331-340.

<sup>2</sup> Sono esplicitamente riferiti da Plutarco alla ἐπιείκεια e alla χάρις del sovrano gli episodi di ricompensa generosa (a volte eccessivamente generosa) per doni ricevuti, riportati in *Art.* 4. 4-5 e 5.1; la risposta data allo spartano Euclida ('σοὶ μὲν ἔξεστιν εἰπεῖν ἃ βούλει, ἐμοὶ δὲ καὶ λέγειν καὶ ποιεῖν', *Art.* 5. 2) è una chiara affermazione del potere regio, nel quale il dire e il fare si combinano, contrapposto al carattere 'parolaio' dell'atteggiamento dello spartano (la prerogativa regale del veder i fatti seguire alle parole è ben espressa, ad esempio, nell'affermazione di Dario riportata nella stele di Behistun, cap. 7: «quello che da me era detto, o di notte o di giorno, questo era fatto», cfr. ORSI 1988, p. 275); la presenza alla mensa del re di diversi familiari (madre, moglie, fratelli) e l'affabilità e accessibilità della moglie Statira, *Art.* 5. 5-6, rappresentano da parte di Artaserse aperture che contrastano con l'immagine convenzionale di isolamento dei sovrani achemenidi, ben delineato, ad esempio, nella descrizione del banchetto del re nel frammento 2 dei *Persikà* di Eraclide di Cuma (su cui cfr. LENFANT 2009, pp. 277-298). Alcuni degli episodi citati sono presenti, sia pure con più o meno estese varianti, anche in *Plut. reg. et imp. apophth.* 172b, 173f – 174a: cfr. ALMAGOR 2018, app. II; FERRUCCI *cds*, pp. 338-339 e n. 19.

<sup>3</sup> «Durante una caccia, Artaserse, avendogli Tiribazo indicato la veste strappata, chiese cosa dovesse fare. Quello rispose: "Tu indossane un'altra e dai a me questa". Artaserse fece così, ma aggiunse: "Te la do, Tiribazo, ma ti proibisco di portarla". Tiribazo però non se ne diede pensiero (non era malvagio, ma superficiale e stravagante), indossò subito la veste e si cinse di monili d'oro [e femminili] del tesoro reale: tutti si scandalizzarono perché non era lecito, il re invece scoppiò a ridere e disse: "ti concedo di portare sia gli ori, come una donna, sia la veste, come un pazzo".» Seguo per la *Vita di Artaserse* il testo stabilito da MANFREDINI 2000.

sanzione (che tutti, πάντες, si aspettano) o perdono (concesso dal re, non senza una giustificazione in realtà meno bonaria di quanto potrebbe apparire)<sup>4</sup>.

È difficile stabilire la fonte dell'aneddoto. Rosemary Stevenson ha sostenuto che il passo deriverebbe da Dinone, nella indimostrabile convinzione che l'autore di *Persikà* utilizzasse fonti della corte vicine a Tiribazo<sup>5</sup> e che Tiribazo per questo giocherebbe nella sua narrazione un ruolo di primo piano, al contrario di quanto avviene, ad esempio, nei frammenti dei *Persikà* di Ctesia. Dominique Lenfant si è mostrata piuttosto scettica sull'argomento, con ottime ragioni<sup>6</sup>; anche Carsten Binder, pur da una diversa prospettiva, sottolinea le difficoltà ad accettare l'ipotesi<sup>7</sup>; nessuno tuttavia ha suggerito una possibile alternativa che appare in effetti davvero arduo individuare allo stato delle nostre conoscenze: sembra necessario rassegnarsi a lasciare la questione aperta.

In relazione al contenuto dell'aneddoto e al suo possibile significato, le cose non vanno molto meglio. Paola Domenica Orsi lo associa alla descrizione, immediatamente successiva, degli ospiti del banchetto familiare sottolineando il carattere di violazione che accomuna i due passi, ma soffermandosi in particolare sul secondo<sup>8</sup>. Binder lo tratta come una *fabula*, incentrata sull'arroganza di Tiribazo<sup>9</sup>. Briant colloca l'episodio all'interno della rappresentazione plutarchea di Tiribazo, in cui coraggio si alterna a follia, e conclude laconicamente che, nel racconto in questione, il Gran Re avrebbe dimostrato di saper affrontare in modo ironico la stravaganza del suddito<sup>10</sup>.

Il significato dell'aneddoto, in relazione sia alla società achemenide del tempo sia al modo in cui la vedevano e la inquadravano le fonti greche e in particolare Plutarco, merita qualche approfondimento.

---

<sup>4</sup> BINDER 2008, p. 130 riconosce nel passo gli elementi costitutivi della composizione di un aneddoto, come formulati da Rohmer 1992, pp. 568-572: una *occasio*, una *provocatio* e un *dictum*.

<sup>5</sup> STEVENSON 1987, p. 29 e n. 8; EAD. 1997, pp. 12 ss., la vicinanza con Tiribazo avrebbe comportato, secondo l'autrice, anche l'atteggiamento favorevole nei confronti del satrapo, dato che mal si sposa con il nostro aneddoto e con la condotta di Tiribazo in relazione agli intrighi che segnano gli ultimi anni del regno di Artaserse, narrati in *Art.* 26-30. In particolare, per il passo che qui interessa, STEVENSON 1997, p. 27 usa un argomento ulteriore, affermando che la fonte sarebbe da riconoscere in Dinone anche in virtù della forte somiglianza con l'aneddoto riportato in *Them.* 29. 5-8 che dipenderebbe anch'esso dall'autore di *Persikà* (menzionato a *Them.* 27.1); sulla fonte dell'episodio di Demarato tuttavia, che in effetti presenta più di un elemento in comune con il nostro aneddoto e sul quale cfr. *infra*, si sono avanzate ipotesi diverse, a partire da Filarco, che narrava anch'esso l'episodio (*FGrHist* 81 F 22). FROST 1980, p. 219 pensava alla possibilità alternativa di Teofrasto; PICCIRILLI 1983, p. 278 ricorda inoltre come BODIN 1915, p. 276 e n.1 avesse suggerito anche Fania.

<sup>6</sup> LENFANT 2009, p. 77 n. 3, che rappresenta la migliore discussione sulla questione.

<sup>7</sup> BINDER 2008, pp. 61-65 per una discussione delle posizioni della Stevenson; 128-130, dove si propende per l'idea che Plutarco utilizzi per questa *Vita* testi e autori più numerosi di quelli che rivela, come una raccolta di aneddoti preesistente e per noi perduta oppure un intervento autoriale libero rispetto a un episodio già noto: altra ipotesi di per sé tutt'altro che impossibile ma non dimostrabile.

<sup>8</sup> ORSI 2000, p. 276.

<sup>9</sup> BINDER 2008, pp. 130-134; 154-155; l'autore peraltro fraintende in modo curioso il nucleo dell'aneddoto, ritenendo che la veste strappata sarebbe quella di Tiribazo e non di Artaserse, interpretazione che renderebbe il seguito del racconto incomprensibile.

<sup>10</sup> BRIANT 2002, pp. 321-322.

## 1. TIRIBAZO E ARTASERSE II

Protagonista dell'episodio è Tiribazo, una figura di grande rilievo tra i dignitari persiani attivi nella prima metà del IV secolo. La sua carriera personale è interamente segnata dal rapporto con il Gran Re Artaserse II: un rapporto altalenante, a quel che le fonti permettono di ricostruire. Il favore del sovrano pare il dato prevalente, in virtù della lealtà di Tiribazo e delle sue capacità diplomatiche e militari ed emerge anche da una serie di ruoli e privilegi attribuitigli. Le prime notizie che lo riguardano lo indicano in una posizione di comando nella satrapia dell'Armenia al momento della spedizione dei cirei contro Artaserse II, nella lotta fratricida per la successione di Dario II, morto nel 404<sup>11</sup>. Durante la battaglia di Cunassa Tiribazo si schiera dalla parte di Artaserse e anzi, secondo Plutarco o la sua fonte, sarebbe lui ad esortare il re ad accettare la battaglia<sup>12</sup>. Solo Dinone, in una delle descrizioni della battaglia raccolte da Plutarco, menziona la sua presenza a Cunassa, raccontando che, dopo aver fornito un cavallo al sovrano che aveva perso il suo, egli avrebbe chiosato il gesto con una richiesta esplicita al re di ricordare il beneficio appena offerto e fornire una adeguata ricompensa: ὃ βασιλεῦ, μέμνησο τῆς ἡμέρας ταύτης· οὐ γὰρ ἀξία λήθης ἐστὶ<sup>13</sup>. L'episodio è stato collegato a un passo dell'*Anabasi* di Senofonte dove, dopo aver definito Tiribazo βασιλεῖ φίλος, lo storico riferisce che a lui era riservato il privilegio esclusivo di aiutare il sovrano a montare a cavallo<sup>14</sup>. La richiesta apparentemente sfrontata di una ricompensa per il beneficio appare poco in linea con le convenzioni che regolavano le relazioni dei sudditi con il Gran Re: i suoi doni, tradizionalmente generosi, si accoglievano, non si sollecitavano. Il detto comunque da un lato cristallizza la presenza di Tiribazo nella battaglia, vera o presunta che fosse, perpetuandone il ricordo, sia pure con quel carattere ambiguo che

<sup>11</sup> Xen. *An.* 4. 4. 4 definisce Tiribazo ὑπαρχος dell'Armenia πρὸς ἐσπέραν; mentre Diod. Sic. 14. 27. 7 lo dice satrapo d'Armenia: se si eccettua OSBORNE 1973, pp. 518-519, che privilegia la formulazione di Senofonte e la intende come «ufficiale subordinato» (a Oronte, da riconoscere nel satrapo dell'Armenia), la maggior parte degli studiosi (cfr. ORSI 2000, p. 275; BRIANT 2002, pp. 310-321; LLEWELLING-JONES 2013, pp. 32-33) accoglie la definizione di Diodoro e, per l'epoca della battaglia di Cunaxa, fa di Tiribazo il satrapo d'Armenia, o almeno di una sua suddivisione occidentale – peraltro non attestata da alcuna fonte, come a ragione nota Osborne, la cui ricostruzione su questo punto sembra la più accurata.

<sup>12</sup> Plut. *Art.* 7. 3, la circostanza è taciuta tanto da Senofonte nell'*Anabasi* quanto da Diodoro Siculo.

<sup>13</sup> Cfr. Plut. *Art.* 10. 1 = Dein. F 17 Lenfant: «O re, ricordati di questo giorno: non è infatti degno di oblio». Nella narrazione di Senofonte e, a quel che possiamo leggere, in quella di Ctesia Tiribazo non è menzionato all'interno della battaglia; in Diodoro 14. 23. 6, cfr. 14. 26. 4, il campione dello scontro è Tissafarne, le cui qualità vengono elogiate ripetutamente (per la presenza di Tissafarne come comandante della cavalleria persiana cfr. anche Xen., *An.* 1. 8. 9). Il detto attribuito a Tiribazo è noto solo dalla ripresa plutarchea della versione di Dinone.

<sup>14</sup> Xen. *An.* 4. 4. 4: ὑπαρχος δ' ἦν αὐτῆς Τιρίβαζος, ὁ καὶ βασιλεῖ φίλος γενόμενος, καὶ ὁπότε παρείη, οὐδεὶς ἄλλος βασιλέα ἐπὶ τὸν ἵππον ἀνέβαλλεν («comandante di quella regione [scil. l'Armenia] era Tiribazo, che era anche divenuto amico del re e, quando era presente lui, nessun altro faceva salire il re sul cavallo»); cfr. BRIANT 2002, p. 316; LENFANT 2009, p. 182. Il passo di Senofonte si riferisce al rientro dei mercenari greci dopo Cunassa: il privilegio dunque era già stato attribuito a poca distanza di tempo dalla fine della battaglia; nulla tuttavia indica, nel testo di Senofonte, che fosse conseguenza diretta dello scontro. L'incontro tra Tiribazo e i mercenari è narrato anche da Diodoro 14. 27. 7, nella prima menzione del satrapo all'interno della *Biblioteca*; il privilegio riportato da Senofonte non è menzionato.

connota molte delle tradizioni sul nostro personaggio in Plutarco, dall'altro suggerisce una possibile giustificazione per la sua condizione di «benefattore del Re».

Tiribazo appare fin dai primi anni del regno di Artaserse II appartenere al circolo ristretto degli aristocratici più vicini al Gran Re<sup>15</sup>. Nel 395 a.C. sostituisce Tissaferne in qualità di comandante con pieni poteri per le forze di terra in Asia Minore, ponendo la sua sede a Sardi, capitale della satrapia di Lidia<sup>16</sup>. Nei convulsi rapporti tra impero persiano e mondo greco di quegli anni, Tiribazo appare vicino a Sparta: nel 392 elabora, d'accordo con Antalcida, una proposta di pace discussa in un congresso a Sardi (ma rifiutata da Ateniesi e Tebani) e fa arrestare Conone, mettendo di fatto fine alla carriera politica (e forse anche alla vita) del vincitore di Cnido e dando un duro colpo alle ambizioni ateniesi di ristabilire la propria egemonia sul mare. Le iniziative di quest'anno furono prese, secondo Senofonte, senza l'avallo esplicito di Artaserse II: così, quando Tiribazo si reca dal Gran Re per informarlo del corso degli avvenimenti, il sovrano lo sostituisce con Struta, di indirizzi più favorevoli ad Atene<sup>17</sup>, salvo poi ricollocarlo al suo posto nel 388/7, quando la politica dell'impero vira di nuovo a favore di Sparta – o, più probabilmente, contro la rinascite potenza ateniese<sup>18</sup>. Tiribazo conosce qui il suo momento di maggior gloria, conducendo, di nuovo con Antalcida diventato nel frattempo navarca, i preparativi per la pace del 386, la cosiddetta pace del Re. È lui a rappresentare il Gran Re a Sardi e a leggere le condizioni che il sovrano dettava ai Greci<sup>19</sup>. Pochi anni dopo è alla guida della flotta nella guerra contro Evagora di Cipro, accanto a Oronte, ma, secondo Diodoro, «detenendo il comando supremo» (τῶν ὅλων ἔχων τὴν ἡγεμονίαν<sup>20</sup>): sempre Diodoro racconta che Tiribazo verrà accusato, per invidia, dal collega e sarà costretto a difendersi in un apposito tribunale dall'accusa di aver tradito il Gran Re, per essere poi assolto e reintegrato nei suoi ruoli<sup>21</sup>. Plutarco è piuttosto selettivo nel raccontare queste vicende all'interno della biografia di Artaserse: tace tanto il coinvolgimento di Tiribazo nella pace del Re, nella guerra contro Evagora e il suo intervento contro Conone quanto l'accusa di Oronte e il successivo processo. Racconta invece la spedizione di Artaserse II contro i Cadusii, da collocare forse intorno al 380, facendo di Tiribazo il protagonista, mentre in Diodoro il comandante persiano non vi avrebbe preso parte, fermo in attesa di giudizio per il processo<sup>22</sup>. In Plutarco

<sup>15</sup> BRIANT 2002, p. 310; cfr. anche BROSIUS 2007, pp. 17-19 per un tentativo di distinguere le diverse realtà in cui si articolava la 'corte' achemenide.

<sup>16</sup> Diod. Sic. 14. 85. 4.

<sup>17</sup> Cfr. OSBORNE 1973, pp. 523-525; BRIANT 2002, pp. 321-323.

<sup>18</sup> Xen. Hell. 4. 8. 16-17; 5. 1, 25; cfr. Diod. Sic. 14. 99. 1; sul destino di Conone dopo l'arresto breve e ambigua allusione in Corn. Nep. Conon 5. 3-4.

<sup>19</sup> Xen. Hell. 30-31.

<sup>20</sup> Diod. Sic. 15. 2. 2; 8. 2. Per una ricostruzione della carriera di Oronte cfr. OSBORNE 1973; WEISKOPF 1989, pp. 19-23 e 68-91; per il suo coinvolgimento nella presunta rivolta dei satrapi, verso la fine degli anni 60 del IV secolo, cfr. Diod. Sic. 15. 91. 1; OGIS p. 264 e WEISKOPF 1989, in part. pp. 70-76.

<sup>21</sup> Sul processo cfr. BRIANT 2002, pp. 129-130.

<sup>22</sup> Diod. Sic. 15. 8. 5; 10. 1, pone la spedizione sotto l'anno 385 a.C., ma cfr. già i calcoli di BELOCH 1923, pp. 226-230, richiamati da ORSI 2000, pp. 300-301, per un abbassamento della datazione intorno al 380. I riferimenti di

Tiribazo viene descritto come caduto in disgrazia e messo da parte prima della spedizione (τότε ταπεινὰ πράττων καὶ περιορώμενος<sup>23</sup>), capace di ritornare in auge grazie al brillante stratagemma con cui ottiene la risoluzione del conflitto. Non ci sono argomenti decisivi per identificare le difficoltà di Tiribazo menzionate da Plutarco con il processo raccontato da Diodoro e le logiche narrative dei due racconti sono palesemente divergenti: nello storico siciliano, Tiribazo recupera la sua posizione grazie all'assoluzione dei giudici e la spedizione contro i Cadusii avviene prima che il processo abbia luogo; in Plutarco del processo non v'è traccia ed è la spedizione contro i Cadusii a restituirgli l'onore perduto<sup>24</sup>.

Il ritrovato successo permette a Tiribazo, secondo Plutarco, di recuperare un ruolo di primo piano a corte fino alle fasi finali della sua vita, quando si trova coinvolto nelle violente lotte di successione e punta sul cavallo sbagliato, il figlio di Artaserse II, Dario, che verrà sconfitto da Ocho, il futuro Artaserse III. Tiribazo trova la morte per aver partecipato e forse organizzato una congiura a favore di Dario, della quale, ancora una volta, siamo informati solo dal dettagliato e non poco romanzesco racconto di Plutarco<sup>25</sup>.

Plutarco sembra utilizzare Tiribazo non solo per richiamare la sua azione sul piano dell'attività politica, militare e diplomatica, ma anche per esemplificare le regole di comportamento tra il Re persiano e la sua corte: non stupisce che Pierre Briant abbia richiamato frequentemente proprio il personaggio di Tiribazo nel delineare quei rapporti<sup>26</sup>. In Diodoro, o meglio nella sua fonte, ma già, pur nella brevità della menzione, in Senofonte, Tiribazo appare come amico del re e suo benefattore e questo determina i suoi rapporti con il sovrano, che si presentano complessivamente lineari; le crisi temporanee sono causate da elementi esterni, mai provocate né da Tiribazo né dal re e sempre risolte positivamente. In Plutarco il quadro è diverso: il rango di Tiribazo, più difficile da definire con esattezza rispetto ai riferimenti di Senofonte e Diodoro, è soggetto a una continua oscillazione attribuita per intero alla responsabilità di Tiribazo, che alterna coraggio militare e intelligenza politico-diplomatica, da un lato, e leggerezza e instabilità caratteriale dall'altra.

Plutarco definisce infatti per ben tre volte questi tratti dell'*ethos* di Tiribazo, con lievi varianti: nell'episodio della veste (5. 4), Tiribazo è detto οὐ πονηρός, ὑπόκουφος δὲ καὶ παράφορος; al cap. 24. 4 il suo coraggio (ἀνδραγαθία), capace di farlo salire ai più alti vertici di gradimento nella corte e presso il re, è contrapposto alla sua superficialità (κουφότης), causa

Plutarco alla guerra contro i Cadusii in *Art. 24*. Sulla spedizione e sui rapporti tra Cadusii e Persiani cfr. SYME 1988, pp. 137-139; KURTH 2007, pp. 313-314, 346 n. 4; 400 e n. 2; 650 n. 2.

<sup>23</sup> Plut. *Art. 24. 4*.

<sup>24</sup> Diod. Sic. 15. 8. 5; Plut. *Art. 24-25*.

<sup>25</sup> Plut. *Art. 29*. Per i capitoli finali della *Vita di Artaserse* Plutarco non fornisce alcuna indicazione relativa alle fonti utilizzate: la questione, anche qui, è aperta e i candidati principali sono generalmente indicati nei tre autori di *Persikà* che il biografo menziona nel testo, Ctesia, Dinone ed Eraclide di Cuma, cfr. ORSI 2000, p. xxxv; LENFANT 2009, pp. 37-38 e n.1 p. 37.

<sup>26</sup> BRIANT 2002, pp. 129-130, 231, 310 ss.; a sua volta, Amélie Kurth ha inserito una selezione di fonti greche relative a Tiribazo sotto la sezione intitolata «Reciprocity and Obligations»; quattro dei cinque passi scelti derivano dalla *Vita di Artaserse* ed è compreso anche il passo sulla veste (KURTH 2007, pp. 648-651).

delle sue frequenti cadute in disgrazia<sup>27</sup>; a 27. 9 infine, per spiegare la sua reazione irata contro Artaserse II, che gli aveva negato il matrimonio con la figlia promessa in sposa, sposandola lui stesso, Plutarco di Tiribazo afferma: οὐδὲ ἄλλως στάσιμος ὢν τὸ ἦθος, ἀλλ' ἀνώμαλος καὶ παράφορος («non aveva un carattere fermo, ma incostante e squilibrato»), aggiungendo, al paragrafo successivo, una lunga considerazione sui limiti caratteriali di Tiribazo e la sua mancanza di misura: vanitoso nella buona sorte, aspro e arrogante nelle disgrazie<sup>28</sup>.

Questa ricerca di una spiegazione dell'*ethos* di una figura diversa dal protagonista della biografia è un dato bizzarro, che mi pare si spieghi solo considerando che Plutarco voglia presentare in forma etica comportamenti guidati da regole che, probabilmente, faticava a comprendere. Le considerazioni relative al carattere di Tiribazo appaiono peraltro autoriali – come suggerisce l'assenza di riferimenti paralleli nelle altre fonti a nostra disposizione e il ritratto complessivamente assai equilibrato ed elogiativo che emerge dalla narrazione diodorea. Se è vero che attraverso la figura di Tiribazo Plutarco volesse tratteggiare le relazioni nella corte achemenide tra il Gran Re e i suoi più stretti collaboratori come soggette a una continua instabilità, le indicazioni sul carattere si presenterebbero come 'razionalizzazioni' a fronte della complessità dei meccanismi che regolavano quei rapporti. Una modalità di rappresentazione della corte persiana che implicitamente esprimeva un giudizio su quel mondo, con un approccio *etico* e non *emico* nei suoi confronti.

## 2. LA CACCIA

L'ambientazione dell'episodio che ci interessa durante una caccia non è priva di interesse. Il ruolo centrale della caccia all'interno dell'ideologia reale achemenide è ben noto: ci si aspetta che il Gran Re sappia mostrarsi cacciatore valido e coraggioso, in particolare nella caccia al leone, simbolo di regalità e suo 'pari'<sup>29</sup>. Accompagnare il sovrano durante le battute di caccia era certo un privilegio che segnalava una posizione di rilievo all'interno della corte e la presenza di Tiribazo conferma la sua appartenenza all'*entourage* regale. Le cacce reali

<sup>27</sup> Plut. Art. 24. 2: ἐνταῦθα Τιρίβαζος, ἀνὴρ πολλάκις μὲν ἐν πρώτῃ δι' ἀνδραγαθίαν τάξει γενόμενος, πολλάκις δὲ ἀπορριφεὶς διὰ κουφότητα καὶ τότε ταπεινὰ πράττων καὶ περιορώμενος, ἔσωσε βασιλέα καὶ τὸν στρατὸν («Allora Tiribazo, uomo spesso in prima linea per coraggio, ma altrettanto spesso, come in quel momento, in disgrazia e messo ai margini a causa della sua leggerezza, salvò il re e l'esercito»).

<sup>28</sup> Plut. Art. 27. 10: διὸ καὶ νῦν μὲν εὐημερῶν ὅμοια τοῖς πρώτοις, νῦν δὲ προσκρούων καὶ σκορακίζόμενος οὐδεμίαν ἔφερεν ἐμμελῶς μεταβολήν, ἀλλὰ καὶ τιμώμενος ἦν ἐπαχθὴς ὑπὸ χαννότητος, καὶ τὸ κολουόμενον οὐ ταπεινὸν οὐδὲ ἡσυχαιὸν, ἀλλὰ τραχὺ καὶ ἀγέρωχον εἶχε («Perciò, ora in buona sorte vicino ai primi, ora caduto in disgrazia e disprezzato, non sopportava con misura alcun cambiamento, ma, quando era onorato, diventava insopportabile per vanità, se invece in rovina non era umile e rassegnato ma duro e arrogante»).

<sup>29</sup> Cfr. ORSI 1988, pp. 150-153 sull'importanza delle abilità venatorie nella rappresentazione del sovrano achemenide; ancora fondamentale BRIANT 1991, pp. 215-218, per una panoramica complessiva sulle cacce reali achemenidi e sul loro rapporto da un lato con la tradizione assiro-babilonese, dall'altro con le cacce macedoni; ID. 2002, 230-232, per premi e punizioni attribuiti all'*entourage* del re durante l'attività venatoria. Per l'associazione della caccia al leone con uno scontro tra re si vedano Xen. Cyr. 4. 6. 3-4 e soprattutto Plut. Alex. 40. 4; una rappresentazione 'competitiva' nella caccia al leone tra Lisimaco e Alessandro – a tutto favore di quest'ultimo – si trova in Quint. Curt. 8. 1. 14-16. Semiramide appare talora come modello di regina-cacciatrice, ad esempio in Diod. Sic. 2. 8. 6 e Ael. V.H. 12. 39.

seguivano un codice di comportamento rigido: al re era riservato il colpo fatale alla bestia e a lui attribuito il computo degli animali uccisi<sup>30</sup>. Per questo, cacciare al fianco del re, oltre ad essere un onore e un segno di *status*, poteva anche comportare rischi per chi intervenisse, magari per salvare il proprio sovrano, sostituendosi a lui nel prendere la bestia: poteva essere onorato come benefattore, oppure punito, perché il re potesse affermare il suo ruolo e la capacità di cavarsela da solo: il confine tra salvare il re e sottrargli la sua prerogativa era sempre incerto e volubile<sup>31</sup>.

In relazione all'ovvia connessione tra abilità venatoria e virtù militare può essere peraltro interessante rilevare che, nella biografia plutarchea, Artaserse si comporta dopo Cunassa come un cacciatore cui sia stata sottratta la preda, in quel caso il fratello Ciro: la determinazione nel punire quanti rivendicavano di aver ucciso personalmente il pretendente mostra la ferrea volontà di avocare a sé l'uccisione del rivale<sup>32</sup>.

Artaserse II era stato peraltro attaccato in relazione alle sue capacità venatorie dal fratello Ciro il giovane, desideroso di mostrare l'inadeguatezza al trono del rivale, in una lettera il cui contenuto ci è noto proprio da un passo dell'*Artaserse* di Plutarco<sup>33</sup>. Si tratta dunque di un punto «sensibile» nell'immagine del sovrano che veniva veicolata nel mondo greco dai filo-cirei. Diodoro Siculo, nel ricostruire il processo a Tiribazo nato dalle calunnie di Oronte, racconta come Tiribazo nella sua difesa annoverasse, fra i servigi resi al Gran Re, l'episodio di un salvataggio del sovrano nel corso di una caccia dall'attacco di una coppia di leoni<sup>34</sup>. Nel ricordare quel servizio, Tiribazo lo avrebbe indicato come il maggiore offerto al sovrano, che gli avrebbe permesso di divenirne uno dei più stretti amici (λέγεται δὲ πολλὰς μὲν καὶ ἄλλας χρείας ἐνδεδεῖσθαι τῷ βασιλεῖ, μίαν δὲ μεγίστην, ἐξ ἧς αὐτὸν θαυμασθῆναι συνέβη καὶ

<sup>30</sup> Xen. *Cyr.* 1. 4. 14 sostiene che Ciro il grande avrebbe concesso ai suoi compagni di caccia la possibilità di tirare il primo colpo (πρωτοβολεῖν); Plut. *De reg. et imperat. Apophth.* 173d assegna la concessione ad Artaserse I.

<sup>31</sup> Ctesia (FF 40-41 Lenfant) ricorda la punizione inferta a Megabizo da Artaserse I per avergli sottratto il colpo di sua pertinenza, cfr. BROSIUS 2007, p. 45; la regola del privilegio regale è confermata da Senofonte (*Cyr.* 1. 4. 14) e Plutarco, *reg. et imp. Apophth.* 173d; anche la cosiddetta 'congiura dei paggi' contro Alessandro aveva come pretesto, vero o presunto che fosse, un'umiliante punizione subita durante una caccia da Ermolao che aveva colpito il cinghiale inseguito da Alessandro. D'altra parte, sono attestate nelle fonti anche ricompense per quanti avevano salvato il re da una minaccia, cfr. Xen. *An.* 1. 9. 6; Polyb. fr. 20 (90); Cratero il giovane ricorda come il padre avesse salvato Alessandro durante una caccia, in una dedica prudentemente esposta dopo la morte del re macedone, cfr. MORETTI 1967, p. 73; scene di caccia che coinvolgono il re sono presenti nelle rappresentazioni iconografiche, tanto nel mondo orientale (per l'epoca achemenide cfr. PORADA 1963, p. 145; ID. 1979, p. 41; BRIANT 1991, pp. 219-220) quanto nel mondo macedone (basti pensare al mosaico della caccia di Pella; sul quale cfr. in generale TRIPODI 1998); notevole quella del *Sarcofago di Alessandro*, in cui il re presta aiuto a un Persiano attaccato da una fiera gigante, cfr. ancora BRIANT 1991, p. 216.

<sup>32</sup> Plut. *Art.* 14-17; la versione di Dinone, forse vicina a quella ufficiale, attribuiva ad Artaserse non solo la vittoria ma anche l'uccisione di Ciro (Dein. F. 17 Lenfant = Plut. *Art.* 10. 2. 3), anche se persino nel suo racconto emerge una certa incertezza su chi abbia dato il colpo fatale; Ctesia, Senofonte e Diodoro riportano invece che il Re era lontano dall'azione, essendo stato ferito, nel momento della morte del fratello, rendendo esplicito il carattere pretestuoso del suo presentarsi come autore della morte del fratello e punendo ferocemente chi affermava il contrario; cfr. ORSI 2000, pp. 285-286; LENFANT 2004, pp. 281-282; FERRUCCI, *cds*, *ad loc.* Sulle torture nell'impero persiano cfr. LINCOLN 2009, pp. 159-170.

<sup>33</sup> Plut. *Art.* 6. 4; cfr. ORSI 1988, pp. 149 ss; LENFANT 2001, pp. 416-420.

<sup>34</sup> Diod. Sic. 15. 10. 3.

μέγιστον γενέσθαι φίλον)<sup>35</sup>. L'attacco dei leoni avviene mentre il re è sul carro (ἐφ' ἄρματος ὁχουμένου τοῦ βασιλέως) e all'improvviso: la descrizione rende chiaro che non fu un'interferenza rispetto alla caccia del sovrano. Il motivo per cui la storia è narrabile in pubblico appare tuttavia il fatto che da essa derivò un beneficio al salvatore, segno che il re aveva deciso di premiare il gesto e riconoscersi in debito con il suo suddito. È il sovrano a stabilire il connotato positivo o negativo dell'intervento, a seconda che lo gratifichi o lo punisca. A Tiribazo in questo caso era stato concesso il premio dell'amicizia del re, al contrario di quanto era avvenuto per i sedicenti uccisori di Ciro, in un contesto certo più rilevante storicamente rispetto a una caccia ma in cui i rapporti tra sovrano e sudditi sembra muoversi nello stesso solco.

La caccia richiamata nell'episodio narrato da Plutarco sembrerebbe tuttavia solo una cornice per l'aneddoto, vista l'assenza di qualunque azione direttamente connessa con l'attività venatoria. L'azione è anti-eroica e priva di qualunque connotato celebrativo: non c'è traccia di feroci fiere abbattute con onore, ma vi compare solo una più prosaica veste lacerata. Eppure, il dato simbolico dell'ambientazione non va trascurato: le cacce rivelano tratti importanti delle abitudini di chi le pratica e dei rapporti gerarchici, soprattutto se coinvolgono il re. Artaserse e Tiribazo sono chiamati a rispettare ciascuno il proprio ruolo mentre, nell'aneddoto plutarco, qualcosa appare evidentemente fuori posto. Dietro lo scambio della veste si può intravedere un'allusione alle forme del potere regale achemenide e alla stessa immagine del re, che afferma la propria identità nel modo più sorprendente, attraverso il suo rovescio.

### 3. L'ABBIGLIAMENTO: IL ΚΑΝΔΥΣ E LA ΚΙΤΑΠΙΣ

Si è spesso affermato che la veste del re avesse, nel mondo achemenide, un forte valore simbolico, direttamente collegato con l'eccezionalità della figura del sovrano, del quale rappresentava il potere<sup>36</sup>. Plutarco stesso pare offrire un evidente esempio del simbolismo della veste regale nella descrizione della cerimonia di intronizzazione dei re Persiani, alla quale si sottopose naturalmente anche Artaserse II e che il biografo raccontata poco prima del nostro episodio (*Art.* 3. 2): si tratta dell'unica descrizione di quella cerimonia a noi pervenuta. Come ha mostrato chiaramente la Orsi, Plutarco descrive qui un rito di iniziazione, nel quale il sovrano rinasce nel fondatore dell'impero «le cui qualità l'atto magico dell'indossarne la veste ha lo scopo di trasferirgli»<sup>37</sup>. Il momento centrale, che porta

---

<sup>35</sup> Se si raffrontano i servigi offerti da Tiribazo al Gran Re, appare chiara l'alternativa tra la versione di Diodoro, che presenta un salvataggio avvenuto durante la caccia, e quella di Plutarco, probabilmente risalente a Dinone, con la sostituzione del cavallo a Cunassa: il risultato è analogo (Tiribazo entra nel novero dei φίλοι del re) ma il beneficio diverge. Nel passo di Diodoro è lo stesso Tiribazo a scegliere di puntare sul salvataggio del re nel corso del processo: una scelta apparentemente azzardata ma evidentemente efficace, visto che Artaserse, secondo Diodoro, dopo accurata valutazione approverà l'operato dei giudici che egli stesso aveva scelto e che avevano assolto Tiribazo.

<sup>36</sup> Cfr. in particolare SANCISI-WERDENBURG 1983.

<sup>37</sup> ORSI 1988, pp. 143-145.



il futuro sovrano a spogliarsi della sua precedente identità per acquisire il nuovo *status* e la nuova natura regale, avviene infatti indossando la vecchia veste che Ciro il grande utilizzava prima di diventare re<sup>38</sup>. La veste di Ciro non è un *κάνδυς*, riservato ai membri dell'aristocrazia e introdotto, pare, dallo stesso Ciro una volta diventato re, riprendendo un uso proprio dei Medi: è una veste semplice da pastore<sup>39</sup>. Il termine *στολή* utilizzato da Plutarco indica peraltro tanto l'abito smesso dell'iniziando quanto quello di Ciro: non c'è enfasi tanto sull'oggetto-veste, quanto sul suo proprietario. Se uno scambio di veste suggella l'assunzione al trono del nuovo re, non mi sembra, in quel caso, che sia la veste a fare il sovrano; al contrario, è il contatto con la persona del sovrano, in particolare quella del fondatore della dinastia, a conferire potere all'abito e a trasferirlo a chi lo indossa. Non è difficile immaginare che la veste «da privato» del futuro sovrano fosse assai più lussuosa di quella di Ciro il Grande e questo elemento doveva costituire uno dei dati simbolici rilevanti nella cerimonia.

Nell'aneddoto che ci interessa, la veste è invece designata da Plutarco con il termine *κάνδυς*, una sopravveste dalle lunghe maniche indossata dal re e dai dignitari persiani (apparentemente, una sorta di cafetano), il cui uso è attestato da diverse fonti greche<sup>40</sup>. Se seguiamo l'indicazione data da Senofonte che il *κάνδυς* fosse la veste dei dignitari persiani, sembrerebbe che Tiribazo avesse il rango per indossarne una, ma non *quella*. Il *κάνδυς* ritorna a *Vita di Artaserse* 24. 10, passo anch'esso collegato a Tiribazo e alle malevoli calunnie che si levarono contro di lui e che Artaserse seppe alla fine ignorare, dimostrando retto giudizio. Le qualità del re Artaserse sono esemplificate dal biografo, oltre che con la moderazione verso il suddito, nella sua capacità di sopportare lunghe marce nonostante indossasse il *κάνδυς*, insieme a ornamenti per dodicimila talenti, con marce di più di 200

<sup>38</sup> Plut. *Art.* 3. 2: εἰς τοῦτο δεῖ τὸν τελοῦμενον παρελθόντα τὴν μὲν ἰδίαν ἀποθέσθαι στολήν, ἀναλαβεῖν δὲ ἥν Κῦρος ὁ παλαιὸς ἐφόρει πρὶν ἢ βασιλεὺς γενέσθαι («entrato nel tempio, l'iniziando deve dismettere la propria veste e prendere quella che Ciro il vecchio portava prima di diventare re»).

<sup>39</sup> Seguo in questo la ricostruzione di ORSI 1988, pp. 145-146, che individua nella veste utilizzata prima dell'assunzione al trono di Ciro quella di pastore, attività che il futuro sovrano avrebbe svolto presso il re medo Astiage in una delle versioni della sua biografia tramandata da Nicolao Damasceno, *FgrHist* 90 F 122; il richiamo a uno stile di vita pastorale sarebbe una delle componenti dell'educazione dei nobili persiani e si affiancherebbe alle azioni di rapina e saccheggio che preparavano l'ingresso nell'età adulta, oltre alla masticazione del terebinto, tutti temi che esulano dal nostro argomento ma sui quali rimando a ORSI 1988, pp. 143-146. Ai significati messi in luce dalla Orsi si può aggiungere che la cerimonia contiene un ricordo della storia originaria dei Persiani e conferma l'idea, brillantemente affermata da AZOULAY 2004, 159-160, che nel mondo achemenide convivessero *τρυφή* e *πόνος*. La veste del giovane Ciro rappresentava dunque una delle facce della regalità, indispensabile ma non esaustiva.

<sup>40</sup> Cfr. in particolare Xen. *An.* 1. 5. 8, che attribuisce il *κάνδυς* ai dignitari che seguono Ciro il giovane; *Cyr.* 1. 3. 2 per la connotazione meda della veste e degli ornamenti, un *κόσμος* che Ciro il grande introdurrà nel cerimoniale achemenide per averla vista indossare dal nonno (*Ibid.* 8. 1. 40; 3. 1); Pollux 7. 58, l'unico a distinguere esplicitamente tra un *κάνδυς* regale e uno ordinario. In tutti i passi menzionati il *κάνδυς* è la veste indossata tanto dal Gran Re quanto dai membri dell'*élite* persiana. Per una rassegna di fonti cfr. SCHMITT 1990. L'ipotesi più comune è che si trattasse di una veste indossata a cavallo dai Persiani con funzioni di rappresentanza; cfr. BINDER 2008, pp. 154-155, secondo il quale la fonte di Plutarco doveva avere buona familiarità con i costumi dell'*élite* iranica. Sui passi della *Ciropedia* relativi al cerimoniale medo-persiano introdotto da Ciro si vedano le importanti riflessioni in AZOULAY 2004, pp. 158-159 e n. 61.

stadi, a piedi<sup>41</sup>. Una rappresentazione che apparentemente contrasta con informazioni sui costumi del re persiano riportate da Dinone ed Eraclide di Cuma<sup>42</sup>: come tuttavia ha mostrato chiaramente Vincent Azoulay, nella rappresentazione ideale del Gran Re, elaborata per i Greci in particolare da Senofonte, la *τρυφή* risulta armoniosamente combinata con il *πόνος* nella costruzione dell'immagine regale. Plutarco eredita dunque echi di questa rappresentazione e li utilizza nella sua biografia, affiancandoli ad altre immagini, ugualmente stereotipe, sugli aspetti corruttivi e degenerativi del lusso persiano (in particolare ai capitoli 20-21).

Nei capitoli finali della *Vita di Artaserse* 28. 1, Plutarco attribuisce inoltre a Tiribazo un'ulteriore battuta legata al *dress code* reale persiano, questa volta al copricapo reale, la *κίταρις*. Plutarco racconta come, per dissuadere Ocho dalle sue mire alla successione, Artaserse II cooptò al trono il figlio Dario e gli concesse di portare la *κίταρις* dritta sul capo (*καὶ τὴν καλουμένην κίταριν ὀρθὴν φέρειν ἔδωκε*)<sup>43</sup>. Dario avrebbe allora sfruttato, secondo Plutarco, un uso (*νόμος*) persiano per il quale al designato è dato richiedere al re un dono (*δωρεά*) che il sovrano è costretto a riconoscergli. Il dono in questione, una concubina greca di nome Aspasia, è prima concesso e poi ritirato da Artaserse, che parallelamente inganna anche Tiribazo, al quale promette in sposa sua figlia Amestris, che poi sposa egli stesso<sup>44</sup>. Tiribazo incita Dario a ribellarsi al padre utilizzando una metafora relativa proprio al copricapo<sup>45</sup>: *οὐδὲν ὀνίνησιν ἢ κίταρις ἐστῶσα περὶ τῇ κεφαλῇ τοὺς ὑφ' αὐτῶν μὴ ζητοῦντας ὀρθοῦσθαι τοῖς πράγμασι*. La frase contiene un ovvio gioco di parole nell'uso di *ὀρθοῦσθαι* in relazione al tenere la *κίταρις* dritta, *ὀρθή*, come indicato in *Art.* 26. 4. Un precedente significativo per un uso metaforico della tiara come simbolo del potere regio si trova nelle *Anabasi* di Senofonte, nella risposta che Tissaferne dà a Clearco: il satrapo riferisce come solo al re sia concesso portare la tiara dritta, ma che, grazie all'aiuto offerto dai mercenari

<sup>41</sup> Un interessante parallelo è fornito dal già citato passo delle *Anabasi* di Senofonte (1. 5. 7-8) dove Ciro sollecita i dignitari del suo esercito a collaborare all'attraversamento di una zona paludosa: Senofonte osserva che l'attraversamento si realizzò in modo sorprendentemente rapido e con grande dimostrazione di *εὐταξία*, considerando le vesti e i gioielli indossati da molti di loro; ma il *κάνδυς* di porpora che indossavano era stato immediatamente gettato per terra.

<sup>42</sup> Deinon. F 26 Lenfant; Heracleid. F 1 Lenfant; cfr. BROSIUS 2007, pp. 26-30; LENFANT 2009, pp. 220-230; 267-275.

<sup>43</sup> Plut. *Art.* 26. 4: *ἀνέδειξε τὸν Δαρεῖον βασιλέα πεντηκοστὸν ἔτος γεγονότα, καὶ τὴν καλουμένην κίταριν ὀρθὴν φέρειν ἔδωκε* («designò Dario, che aveva cinquant'anni, come re e gli concesse di portare dritta la cosiddetta *κίταρις*». I Greci riconoscevano tre modi per designare il copricapo regale persiano, *τιάρα*, *κίδαρις/κίταρις*, *κυρβάσια*, cfr. CALMEYER 1993, p. 407; TUPLIN 2007, p. 78 ritiene che si tratterebbe di termini di origine diversa (semitica la *κίταρις*, iranica la *κυρβάσια*, incerta la *τιάρα*) utilizzati per riferirsi alla stessa cosa, il cappello morbido (una sorta di turbante) utilizzato, in posizione eretta, dal re, una pratica che secondo lo studioso non sarebbe stata così comune, nel *dress code* reale achemenide, come appare invece dalle fonti greche. L'origine dei termini sembra in realtà più incerta di quanto ritenga Tuplin (cfr. BRUST 2005, pp. 343-345 per *κίταρις* e 372-373 per *κυρβάσια*, cfr. LENFANT 2009, pp. 215-218 e n. 4 p. 215). I Greci hanno spesso sovrapposto i termini: Polluce (7. 58) riteneva *κυρβάσια* e *κίταρις* sinonimi di *τιάρα*; Esichio s.v. *κίδαρις* assimilava *κίδαρις/κίταρις* e *τιάρα*. Sulla *κίταρις* cfr. anche Q. Curt. 3. 3. 19: *Cidarim Persae vocabant regum capitis insigne*.

<sup>44</sup> Plut. *Art.* 26. 5; 27. 1-5, 7-9.

<sup>45</sup> *Ibid.* 28. 1: «La *κίταρις* portata sul capo non ha alcun valore per chi non cerchi di raddrizzare da sé le cose».

greci, «anche un altro potrebbe portare allo stesso modo quella che ora tiene nel cuore»<sup>46</sup>. Come osserva Tuplin<sup>47</sup> Senofonte utilizza in questo passo i protocolli dell'abbigliamento reale per caratterizzare i protagonisti della sua narrazione: Tissafarne introduce l'affermazione delle proprie ambizioni personali (la «tiara nel cuore»), legate al forte desiderio (*eros*!) di mostrarsi leale con i Greci, non senza una sottile ambiguità, che sembra sfuggire al tetragono interlocutore – ma non al lettore. Tuplin ha certamente ragione nel vedere, nel passo plutarco, una creazione greca: il gioco di parole sul «raddrizzare» le cose si comprende solo in greco, senza contare che, se è vero che la *κίταρις* era sempre dritta, a differenza della tiara, il doppio senso sarebbe per un persiano privo di significato. Lo studioso segnala che diverse fonti suggeriscono di distinguere la *κίταρις* dalla *τιάρα/κυρβάσια*: la prima è sempre menzionata in relazione al re («has a more decidedly royal resonance») e non è mai accompagnata dalla specificazione di doverla tenere dritta: potrebbe essere intesa dai Greci come il nome per indicare la *tiara* dritta, o, se va riferita a un altro copricapo, Plutarco (e Arriano con lui, ma forse anche altri autori greci precedenti, quali Filarco o Teofrasto) ha semplicemente commesso un errore di identificazione<sup>48</sup>. Nella *Vita di Temistocle* Plutarco richiama un aneddoto relativo a Demarato che avrebbe espresso il desiderio di portare una *κίταρις* come i re (ὥσπερ οἱ βασιλεῖς), ottenendo, oltre al rifiuto irritato di Serse che solo l'intercessione di Temistocle poté calmare, anche una spiegazione chiarificatrice fornita dal persiano Mitropauste: «αὕτη μὲν ἡ κίταρις οὐκ ἔχει ἐγκέφαλον ὃν ἐπικαλύψει· σὺ δ' οὐκ ἔση Ζεὺς ἂν λάβῃς κεραυνόν»<sup>49</sup>. Come non è il fulmine a fare Zeus, così

<sup>46</sup> Xen. *An.* 2. 5. 23: τὴν μὲν γὰρ ἐπὶ τῇ κεφαλῇ τιάραν βασιλεῖ μόνῳ ἔξεστιν ὀρθὴν ἔχειν, τὴν δ' ἐπὶ τῇ καρδίᾳ ἴσως ἂν ὅμων παρόντων καὶ ἑτερος εὐπετῶς ἔχοι.

<sup>47</sup> TUPLIN 2007, p. 68

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 69-71; cfr. CALMEYER 1977, p. 183 e, *contra*, LENFANT 2009, p. 216 e n. 4. Mi pare possibile che in Plutarco tiara e *κίταρις* siano assimilati in modo impreciso (come farà anche Esichio nel suo lemma): egli utilizza del resto l'espressione della *κίταρις* dritta anche in *Ant.* 54 (e solo Arr. *Anab.* 6. 29. 3 seguirà questo uso) e i due termini tiara e *κίταρις* sembrano sinonimi in *Them.* 29. 4. Al tempo stesso proprio quest'ultimo passo dimostra che Plutarco sapesse che la *κίταρις* da sola indicava il copricapo del sovrano, senza bisogno della specificazione ὀρθή, come peraltro trovava chiaramente indicato tanto in Ctesia (cfr. F 8d §45 Lenfant, incoronazione di Ciro il grande, e F 15 §50 Lenfant, incoronazione di Dario II) quanto in Dinone (cfr. F 25 a, b Lenfant), entrambe fonti delle sue biografie. Non si può escludere che Plutarco abbia adottato il termine come variante erudita al più comune tiara utilizzato da Senofonte, ma di fatto l'abbia a questa accomunata; non penso si possa neppure escludere che, pur conoscendo la differenza, Plutarco si sia permesso all'occorrenza di giocare con i due termini senza troppa attenzione nel distinguerli in modo rigoroso. È sempre molto arduo, naturalmente, distinguere i dati storici riferibili a Medi e Persiani dalla loro ricezione nella cultura greca; mi pare tuttavia che le conclusioni di TUPLIN 2007, pp. 78-80, sulla connotazione della tiara dritta come usanza ereditata dai Medi e utilizzata solo in determinati contesti, a fronte di cerimoniali Persiano-Elamiti privilegiati nelle cerimonie di Persepolis e nelle rappresentazioni figurative (che spiegherebbe l'assenza di copricapi dritti come attributi esclusivi del re in quelle rappresentazioni), non escludano che i riferimenti nelle fonti greche partissero dal dato di una riconoscibilità immediata del copricapo regale, medo o persiano che fosse, indipendentemente dal significato che di quest'uso potevano trarre secondo le loro coordinate culturali e, insieme, dall'uso narrativo e metaforico che poteva derivarne; in questa direzione mi pare si muova LENFANT 2009, pp. 218-219, nel suo commento al citato frammento di Dinone.

<sup>49</sup> Plut. *Them.* 29. 7: «Questa corona non ha un cervello da coprire: tu non sarai Zeus neanche se prendessi il fulmine». Sul ruolo delle vesti come elemento di interazione culturale greco-persiana cfr. TUPLIN 2011, pp. 155-157, che rileva a ragione come l'episodio di Demarato narrato da Plutarco dimostra come lo spartano avesse adottato abiti persiani.

non è il copricapo a fare un re. Una razionalizzazione molto appropriata e ben comprensibile a orecchie greche, resa più persuasiva perché pronunciata da un persiano.

Si può tentare una prima, parziale conclusione di quanto detto. Da un lato, emerge piuttosto chiaramente nelle narrazioni di Plutarco che gli elementi dell'abbigliamento non hanno potere di *agency*, al contrario, il simbolismo dell'abbigliamento reale viene associato alla possibile mancata aderenza tra valore simbolico dell'oggetto e potere effettivo di chi lo indossa. La *κίταρις* non genera potere, nonostante solo il re possa portarla. L'affermazione di Mitropauste è esplicita e pare incaricarsi di dissolvere credenze erranee dei Greci intorno alla regalità achemenide e ai suoi simboli, almeno nell'uso dell'aneddoto che fa Plutarco. Allo stesso modo, la concessione da parte di Artaserse al figlio Dario di portare la *κίταρις*, a parte l'eventuale imprecisione di Plutarco sul portarla dritta, se rappresenta il segno tangibile della associazione al trono, non basta evidentemente a rendere effettivo quel potere, che sembra saldamente nelle mani di Artaserse.

In Ctesia, del resto, l'imposizione della *κίδαρις/κίταρις* a Ciro il grande e a Dario II avviene solo dopo che di fatto i due avevano già sconfitto i propri nemici, dunque come conseguenza di una posizione di fatto ormai ricoperta e per il raggiungimento della quale essa non svolge alcun ruolo attivo<sup>50</sup>. In Senofonte, nella distinzione operata da Tissaferne, di nuovo un persiano, tra chi porta la tiara dritta ἐπὶ τῇ κεφαλῇ, in testa (il re) e chi la porta ἐπὶ τῇ καρδίᾳ «nel cuore» (lo stesso Tissaferne), appare di nuovo chiaro che il satrapo attribuisce potere all'oggetto come conseguenza della posizione occupata, non come generatore di quella posizione.

Il dato ancor più chiaro nel caso della veste, poiché il *κάνδυς* non identifica un indumento di pertinenza esclusiva del re: è la persona del sovrano a trasferire alla veste valore e potere per il fatto che gli appartiene. Non è dunque la veste in sé a distinguere e attribuire il rango regale e il solo indossarla, nell'aneddoto della caccia, non dà a Tiribazo alcun potere aggiuntivo, semmai lo espone al dileggio.

In entrambi gli episodi Tiribazo si muove in relazione ai simboli del potere regio come se ne sopravvalutasse il potere astratto e al tempo stesso ne svilisse il ruolo concreto, che si compie solo a fronte di una diretta azione per la presa del potere che essi simboleggiano. Così finisce per farsi irridere dal legittimo sovrano e nel consigliare (male) suo figlio Dario.

#### 4. LA SOSTITUZIONE, IL DONO E L'INVERSIONE.

Veniamo, infine, al possibile significato dell'aneddoto. L'episodio dello scambio di veste tra Artaserse e Tiribazo ha richiamato alcuni paralleli agli studiosi che si sono occupati del nostro testo. Domenica P. Orsi ha suggerito un confronto con la richiesta di Serse allo zio Artabano, dopo il celebre sogno che apre il libro VII delle *Storie* di Erodoto, di sostituirlo per verificare la natura divina del sogno ricevuto. In Erodoto il suddito tenta di sottrarsi alla richiesta, che gli appare una pericolosa violazione delle prerogative del re; in Plutarco invece

<sup>50</sup> Rispettivamente Ctes. F 8d §45 Lenfant e F 15 §50 Lenfant; cfr. *supra*, nota 48.

è Tiribazo a prendere l'iniziativa e a violare un esplicito divieto del re; in entrambi in casi lo scambio della veste alla fine si concretizza, anche se in Erodoto è accompagnata da altri elementi di sostituzione (il trono e il letto)<sup>51</sup>. Un'interessante ipotesi in relazione al passo di Erodoto, avanzata nel 1956 da Gabriel Germain, ha associato il cambio di veste al rituale del re sostituto, attestato nel mondo mesopotamico e ittita ma non per la Persia achemenide, nel quale, in presenza di un presagio negativo o di un pericolo, il sovrano abdicava temporaneamente a favore di un sostituto che ne assumeva la veste, si sedeva su trono e dormiva nel suo letto, caricandosi di un presagio negativo per poi essere destituito ed eliminato, restituendo il potere al legittimo re 'mondato' dalla minaccia<sup>52</sup>. Per quanto suggestivo, il confronto con il passo plutarcheo è parziale: delle componenti della sostituzione, nel nostro caso è presente solo la veste; manca inoltre del tutto la minaccia – a meno di voler considerare la veste strappata un presagio negativo, con evidente forzatura del tono 'leggero' dell'aneddoto. In Erodoto 7. 16. 2, Artabano, in relazione al ruolo della veste, ritiene inverosimile che l'apparizione potesse farsi ingannare dallo scambio di abito, che evidentemente non può indicare da solo anche un trasferimento di sovranità; generalmente si pensa che Artabano assuma qui una posizione 'razionalizzante', alla greca, a fronte delle credenze persiane. Si ritrova comunque già in Erodoto la formulazione di una chiara distinzione tra oggetto e potere che quell'oggetto simboleggia<sup>53</sup>. Va rivelato che lo stesso Germain esprimeva dubbi sulla possibilità di estendere all'impero achemenide la pratica del sostituto reale così come è nota per il mondo mesopotamico, e li risolveva come prestito occasionale da parte di sacerdoti babilonesi di un rito di sostituzione utile per la circostanza della spedizione di Serse contro la Grecia a fronte di un presagio negativo, raccolto in una narrazione elaborata *post eventum* per spiegare la sconfitta di Serse proprio attraverso il mancato sacrificio del sostituto<sup>54</sup>. Il racconto erodoteo dunque rifletterebbe una tradizione che indica Serse come primo responsabile, non solo su un piano politico e militare ma anche su quello religioso e culturale, della disfatta militare della spedizione. Il confronto tra i due passi, seppure non manchi di attrattiva, non mi convince del tutto: Tiribazo dovrebbe nel caso rappresentare una sorta di messa in ridicolo di un sostituto non necessario. La logica del rituale non pare riproporsi per l'aneddoto plutarcheo.

Il valore della veste regia è stato sottolineato in relazione a un altro passo erodoteo, sempre riferito a Serse, da Helene Sancisi-Weerdenburg, in un articolo giustamente

<sup>51</sup> ORSI 2000, p. 276; il riferimento è a Hdt. 7. 12-18.

<sup>52</sup> GERMAIN 1956, cfr. la discussione in VANNICELLI 2017, pp. 323-324 con relativa bibliografia.

<sup>53</sup> GERMAIN 1956, p. 306 indica come propria del rito di sostituzione una identificazione (certo temporanea) del sostituto con il re e interpreta l'obiezione di Artabano come il segno della difficoltà, da parte di Erodoto, di intendere correttamente il rituale; cfr. anche VANNICELLI 2017, p. 325, che sottolinea il carattere di 'esperimento incubatorio' con cui lo storico di Alicarnasso interpreta la vicenda, secondo paradigmi culturali a lui più vicini e comprensibili.

<sup>54</sup> GERMAIN 1956, pp. 312-313. La ricostruzione di Germain, molto suggestiva, porta all'inevitabile conseguenza che l'aneddoto del sogno di Serse sia stato forgiato in ambienti a lui ostili, come rivendicazione del potere degli dei che il regno achemenide aveva sostituito con lo zoroastrismo e Ahura Madza. Sarà tuttavia utile notare come Erodoto dichiarò esplicitamente come sua fonte per la vicenda i Persiani (7. 12. 1: ὥς λέγεται ὑπὸ Περσέων).

famoso<sup>55</sup>. Si tratta della ben nota vicenda di Artaynte, nipote di Serse di cui il re si innamora e alla quale offre di esaudire un desiderio, in forma di dono: la donna chiede la splendida veste che egli indossa e, dopo qualche resistenza del sovrano, la ottiene; ma quando la mostra in pubblico, scatena l'ira di Amnestis, la regina, che a sua volta, appena si presenta l'occasione, chiede in dono la sposa di Masiste e la uccide tra le violente torture. Masiste allora si ribella al re, suo fratello ma finisce ucciso con i figli e i suoi compagni d'armi. La studiosa richiama proprio il passo della *Vita di Artaserse* che ci riguarda come prova del fatto che «there is a taboo on wearing the royal robe by anyone else but the king»<sup>56</sup>. Il nostro passo tuttavia non indica affatto l'esistenza di una norma in merito, tanto è vero che è lo stesso Artaserse a dover esplicitare il divieto a indossare la sua veste. L'infrazione di Tiribazo si spiega in quanto disobbedienza a un comando del sovrano, né si comprenderebbe perché Artaserse senta di dover ribadire un divieto noto ed esistente. La questione tuttavia non va eccessivamente formalizzata: vestire i panni del re senza averne titolo rappresentava senza dubbio una violazione del potere simbolico che, anche attraverso la veste, contribuiva a definire la natura stessa della figura regale e a simboleggiarne il potere.

La Sancisi-Weerdenburg ha inteso l'atto di indossare la veste regale come un segno di rivolta al sovrano, per prenderne il posto. Ci si può domandare se fosse sempre così. È certamente vero nel caso di Semiramide, la cui ascesa al potere è narrata in un frammento di Dinone riportato da Eliano<sup>57</sup>:

Σεμίραμιν τὴν Ἀσσυρίαν ἄλλοι μὲν ἄλλως ἄδουσιν, ὥραιότατη δὲ ἐγένετο γυναικῶν, εἰ καὶ ἀφελέστερον ἐχρήτο τῇ κάλλει. Ἀφικομένη δὲ πρὸς τὸν τῶν Ἀσσυρίων βασιλέα κλητὴ κατὰ κλέος τῆς ὥρας, ὃ δὲ ἐντυχὼν τῇ ἀνθρώπῳ ἠρώσθη αὐτῆς. Ἡ δὲ ἤτησεν ἐκ τοῦ βασιλέως **τὴν βασιλείον στολὴν λαβεῖν δῶρον** καὶ πέντε ἡμερῶν τῆς Ἀσίας ἄρξει καὶ τὰ ἀπὸ ταύτης προσταττόμενα δοῦναι. Καὶ οὐδὲ τῆς αἰτήσεως ἠτύχησεν. Ἐπεὶ δὲ ἐκάθισεν αὐτὴν ὁ βασιλεὺς ἐπὶ τοῦ θρόνου καὶ ἔγνω διὰ χειρὸς καὶ γνώμης ἔχουσα πάντα, προσέταξε τοῖς δορυφόροις αὐτὸν τὸν βασιλέα κτείνειν. Καὶ οὕτω τὴν τῶν Ἀσσυρίων ἀρχὴν κατέσχε. Λέγει δὲ ταῦτα Δεῖνων.

Si tratta in questo caso di una sostituzione tutt'altro che rituale: Semiramide, impossessandosi progressivamente degli attributi del comando (la veste regale, il trono e il potere conseguente), elimina il re assiro Nino e assume il regno<sup>58</sup>. Plutarco conosceva questa

<sup>55</sup> SANCISI-WEERDENBURG 1983, pp. 27-30.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 29. ORSI 2000, p. 276 a sua volta ritiene che sia il passo di Erodoto a indicare che la proibizione di indossare la veste regale fosse una norma stabilita, nonostante Artabano non faccia mai riferimento a un tale divieto, che compare semmai in un passo di Arriano, *Anab.* 7. 24. 4 in riferimento al trono e non alla veste.

<sup>57</sup> Dein. F 7 Lenfant (= Ael., *VH* 7. 19): «Esistono racconti diversi sull'assira Semiramide. Era la più affascinante tra le donne, benché fosse una bellezza senza ornamenti. Giunta presso il re degli Assiri, chiamata per la fama del suo fascino, costui, appena la vide, se ne innamorò. Lei chiese dunque al re di avere in dono la veste regale e di regnare sull'Asia per cinque giorni e che i suoi ordini fossero eseguiti. Non fu delusa nella sua richiesta. Dopo che il re la pose sul trono e comprese che ogni cosa era nelle sue mani secondo il suo volere, ordinò alle guardie di uccidere lo stesso re. In tal modo ebbe il potere sugli Assiri», cfr. LENFANT 2009, pp. 124-127.

<sup>58</sup> In Ctesia Semiramide è invece la sposa di Nino e prende il regno alla morte del marito; Diodoro (2. 20. 3-5) segnala entrambe le versioni, anche se non menziona Dinone. Non è necessario pensare, con Jacoby, che la

tradizione, che riporta, con alcune varianti, nel *Dialogo sull'amore*: nella sua versione la futura regina indossa il diadema, non la veste<sup>59</sup>.

Nulla indica tuttavia che Tiribazo intendesse indossare la veste del re come atto di ribellione o per prenderne il posto: egli è sempre rappresentato, anche in Plutarco, come un suddito fedele e leale, almeno fin quando non è proprio Artaserse a commettere un'infrazione al meccanismo della reciprocità, negandogli un dono promesso (la figlia Amestris in sposa). Ne Artaynte sembra avere le medesime aspirazioni di Semiramide.

Mi sembra che l'elemento rilevante di queste narrazioni non sia tanto l'indicazione di un divieto formale ad indossare la veste del re, quanto piuttosto la frequenza con cui, nelle nostre fonti sulla corte achemenide, veniva presentata la richiesta di poterlo fare nella forma di un dono concesso dal sovrano a un suddito. Nel caso di Semiramide, la vicenda che alla fine determina il passaggio dei poteri nasce da un dono (δῶρον) che riguarda, almeno in prima istanza, la sola veste. Anche Artaynte chiede la veste di Serse come dono e come dono (δωρεά) si presenta la richiesta di Demarato di attraversare Sardi con la *kitaris*. In tutti i casi si avverte come la richiesta possa attivare una minaccia al potere del sovrano, resa evidente da Plutarco con la risposta di Mitropauste, che disinnesci la potenziale carica di pericolo della concessione – ma non evita l'ira del re. La reciprocità ha le sue regole e la richiesta di indossare i panni del re rappresentava un caso limite in quelle regole: i sudditi farebbero bene a non avanzarla, i re a non offrirla e, nel caso, a rifiutarla. L'unica a sfruttare a suo vantaggio la concessione dei doni è l'assira Semiramide: nessun re achemenide cade per la sostituzione di vesti o copricapi<sup>60</sup>.

Il tema del dono, introdotto dal racconto di Dinone, ci fornisce un'indicazione utile: la modalità di offerta dei doni reali da parte dei re achemenidi segue una logica asimmetrica di offerte che Pierre Briant definiva «inequali» e, in Plutarco, in particolare nei capitoli 4 e 5, Artaserse è connotato proprio per la sua generosità «fuori misura» nel dare<sup>61</sup>. Nel nostro aneddoto, Artaserse all'inizio concede la veste a Tiribazo, con l'ordine di non indossarla, per poi ribadire la concessione anche dopo l'infrazione del satrapo, che ha indossato la veste

tradizione riportata da Dinone sia solo un'invenzione che spettacolarizza il racconto di Ctesia; cfr. LENFANT 2009, pp. 125-126.

<sup>59</sup> Plut. *Mor.* 753 d-e: Semiramide è una serva di cui Nino si innamora; l'esito è naturalmente lo stesso del racconto di Dinone.

<sup>60</sup> FRAZER 1914, VI pp. 354-373, in relazione ai re temporanei, pensava a una continuità tra mondo mesopotamico e regno achemenide, sulla base dell'esistenza, in età classica e sotto il segno della dea persiana Anaitis (dea cui proprio Artaserse II avrebbe offerto un culto particolarmente devoto, favorendone la diffusione sia nella corte che nell'Impero), del rito delle Sacee, festa celebrata a Zela, sul Ponto Eusino, in cui gli schiavi per cinque giorni assumevano le vesti dei loro padroni (cfr. anche LENFANT 2009, pp. 126-127 che collega il passo al frammento Dinone e aggiunge come confronto la storia, narrata da una cronaca neo-babilonese, del re Irra-Imitti il cui sostituto, il sovrintendente ai giardini reali Enlil-bāni, finisce per prendere il regno in seguito alla morte del re): al termine della festa un condannato era proclamato re per poi essere giustiziato (cfr. Dio Chrys. *De Regno*, 4); Berosso parla di feste in onore di Saturno in cui un re è eletto tra i servi di ogni gruppo domestico (FGrHist 680 F2 = Ath. 14. 639c; cfr. inoltre Strab. 11. 8. 4-5). Le testimonianze non sono del tutto convergenti, come si vede, ma segnalano una certa insistenza sul tema della sostituzione del re e dei re temporanei, con esiti diversi – distinguendo rituale di sostituzione e casi singoli di perdita del trono del re legittimo.

<sup>61</sup> Cfr. BRIANT 2002, pp. 316-319; Plut. *Art.* 4. 4-5; 5. 1; 14. 1-2 e 5-6.

insieme agli ori: in entrambi i casi la frase attribuita al sovrano inizia con δίδωμί σοι, una formulazione in cui la concessione si presta ad essere intesa come dono. Wieshöfer ha peraltro notato come i doni più comuni dei re achemenidi fossero proprio vestiti e gioielli, in una modalità di relazione in cui la competizione per il favore del re e i privilegi che ne derivavano rendevano instabili i rapporti con il sovrano e creavano una comunicazione che lo studioso definisce «artificiosa» (*unechte*), utilizzando tra gli altri proprio l'esempio delle alterne fortune di Tiribazo come esempio della complessità dei rapporti a corte<sup>62</sup>.

Nel complesso, l'aneddoto di Tiribazo ha un sapore apparentemente ironico e sembra volgere in grottesco la drammaticità di paralleli riferimenti alle sostituzioni, temporanee o definitive, dei re delle monarchie orientali trasmessi in racconti greci: Tiribazo indossa la veste e si addobba di monili preziosi in modo burlesco, agendo più da giullare che da salvatore (o minaccia) del re; i suoi rapporti con il sovrano vivono sul filo di una tensione che li rende particolarmente instabili (o quantomeno così appaiono in Plutarco e non, per esempio, in Diodoro), ma solo negli anni finali della sua vita si ribella a lui, trovando peraltro in ciò un morte non indecorosa<sup>63</sup>. Plutarco pare aver colto questo aspetto del rapporto e si mostra interessato a seguirlo, sul piano della caratterizzazione di entrambi i personaggi nello svolgimento delle loro funzioni politiche e militari ma anche nei rituali di corte, che tuttavia finisce per banalizzare incentrandoli sulla stravaganza del satrapo. Nell'agire di Tiribazo e nell'infrazione al divieto di indossare la veste si può leggere quel tratto di vanità e arroganza che il biografo gli attribuisce; ma anche cogliere, in controluce, la richiesta di un dono e di un privilegio, forse inusuale ma, di per sé, non del tutto irrituale. Perché tuttavia la concessione di indossare il *χάνδρος* e gioielli non suonasse come una minaccia, sia pure metaforica, al potere del sovrano, la risposta del re pone la condizione, espressa pubblicamente (di fronte a un uditorio che sapeva che un'infrazione era stata commessa), che, nell'indossarla, Tiribazo non si sentisse sollevato verso una natura o un potere simile a quello del re, che la veste non gli avrebbe in alcun modo trasferito, neppure in modo temporaneo; al contrario, la concessione regia lo abbassa ai ranghi inferiori di donna e di matto. L'aneddoto mette così in scena un'inversione, più che una sostituzione, in cui Tiribazo, come un buffone, compie un'azione simbolica, che Plutarco, forse razionalizzando il contenuto della storia, stigmatizza con l'annotazione Τιγίβάζου μὴ φροντίσαντος<sup>64</sup>, ma per la quale non subisce alcuna sanzione proprio perché l'atto viene inquadrato in una inversione dei ruoli, alla quale il depositario del potere, come è previsto,

<sup>62</sup> WIESHÖFER 2010, cfr. già SANCISI-WEERDENBURG 1989.

<sup>63</sup> Plut. Art. 29. 1-7.

<sup>64</sup> Per l'espressione Τιγίβάζου μὴ φροντίσαντος («Tiribazo non se ne preoccupò») cfr. un interessante parallelo in Plut. Alex. 73. 1-4, dove Alessandro inizialmente trascura i *semeia* negativi – salvo poi progressivamente comprenderne la portata e la minaccia: anche qui all'origine ci sono sacerdoti caldei; cfr. anche Diod. Sic. 17. 116. 2-4, che sottolinea come Alessandro fosse impressionato dai Caldei e maledicesse i filosofi che gli avevano consigliato il rientro a Babilonia; Arriano Anab. 7. 24. 2-3. Un ulteriore confronto, naturalmente, si può fare con la vicenda di Ippoclides e con il suo comportamento sconsiderato alla mensa di Clistene di Sicione narrata in Hdt. 6. 129. 2-4 e conclusa con l'affermazione del protagonista: οὐ φροντὶς Ἰπποκλείδῃ, frase divenuta proverbiale come segno ora di stravaganza ora di vera arroganza; sull'episodio cfr. MARI 2015, pp. 239-326.



reagisce ridendo (ὁ μέντοι βασιλεὺς κατεγέλασε...). Lo schema dei rituali di inversione, abbinata a una concessione di dono “ineguale” ed episodica, aiuta forse a attribuire un significato all’aneddoto, che in definitiva afferma il potere del re e ne conferma il ruolo, relegando Tiribazo a una messa in ridicolo dell’aspirazione a sostituirsi al sovrano, anche solo metaforicamente o temporaneamente. Una condizione che mi pare trovi molti punti di contatto con la definizione che di tali rituali ha dato, per tutt’altri contesti, Vittorio Lanternari<sup>65</sup>:

Nei rituali di inversione sociale vengono rovesciati, in un'azione simbolica, i ruoli sociali. Il re divino - dove questa figura si trova preposta all'ordinamento socio-politico - viene insultato, aggredito dai sudditi, ed egli è tenuto ad accettare tutto ciò ridendo [...] Si attua una ribellione contro il comportamento convenzionale della cultura e delle società. Ma è una ribellione espressa in termini ludico-simbolici, e pertanto funzionale alla conservazione di quei comportamenti. In questo senso i rituali d'inversione sociale, così come le rappresentazioni dei buffoni rituali, costituiscono occasioni istituzionali mediante le quali vengono garantiti, collaudati e confermati i valori e i modelli tradizionali, in virtù della ridicolizzazione dei medesimi in sede simbolica e in modi controllati. Ci troviamo dunque di fronte ad istituti che fungono da «custodi della tradizione», attraverso un processo di mediazione tra mito e storia, tra disordine e ordine.

Resta inteso che Tiribazo compie in modo individuale e non istituzionalizzato la sua azione di inversione ed è il re, con la sua reazione, a renderla tale, evitando di sanzionarla: ma il suo addobbarsi «come il re e con la sua veste» poteva risultare tollerabile solo a patto di considerarla una trovata buffonesca, che mettesse in scena una canzonatura del re. Quando Artaserse assimila a una donna e a un matto Tiribazo che è vestito e addobbato come lui (la veste è del re, i gioielli, specifica Plutarco, sono del tesoro reale, τῶν βασιλικῶν), in fondo, sta descrivendo se stesso<sup>66</sup>. L’ambientazione della caccia rende più plastica questa connotazione inversa della figura del Gran Re, effeminato e folle e non più virile e saggio, come il suo valore di cacciatore presumerebbe.

L’aneddoto dunque rivela aspetti importanti dell’antropologia del potere achemenide nei rapporti interni alla corte tra membri le cui relazioni, sottoposte a una chiara gerarchia, sono codificate da rigidi codici comportamentali. Di tali codici sappiamo meno di quanto vorremmo e spesso per il tramite delle fonti greche, che non sempre dovevano comprenderne a fondo i meccanismi. Plutarco presenta in chiave etica la storiella – come un buon antropologo e un buono storico non dovrebbero mai fare – come esempio del carattere

<sup>65</sup> LANTERNARI 1983, pp. 246-247.

<sup>66</sup> Quint. Curt. 3. 3. 17-18 associa elementi della veste regale persiana all’abbigliamento femminili in relazione alla cintura: *purpureae tunicae medium album intextum erat, pallam auro distinctam aurei accipitres, velut rostris inter se concurrerent, adornabant, ex zona aurea muliebriter cinctus acinacem suspenderat, cui ex gemma vagina erat.*

bonario di Artaserse, forse fraintendendo, in parte almeno, le implicazioni dell'aneddoto e il codice di riferimento necessario a decifrarne il significato.

Stefano Ferrucci  
Università di Siena  
e-mail: stefano.ferrucci@unisi.it

#### BIBLIOGRAFIA

ALMAGOR 2014: E. Almagor, *Aratus and Artaxerxes*, in M. Beck (ed.), *A Companion to Plutarch*, Chichester 2014, pp. 278-291.

ALMAGOR 2017: E. Almagor, *Plutarch and the Persians*, in «Electrum» 24 (2017), pp. 123-170.

ALMAGOR 2018: E. Almagor, *Plutarch and the 'Persica'*, Edinburgh 2018.

AZOULAY 2004: V. Azoulay, *The Medo-Persian Ceremonial: Xenophon, Cyrus and the King's Body*, in C. J. Tuplin (ed.), *Xenophon and his world*, Papers from a Conference held in Liverpool in July 1999, Historia Einzelschriften, Stuttgart 2004, pp. 147-173.

BELOCH 1923 = K.J. Beloch, *Griechische Geschichte*, III, 2, Berlin-Leipzig 1923<sup>2</sup>.

BINDER 2008: C. Binder, *Plutarchs Vita des Artaxerxes. Ein historischer Kommentar*, Berlin - New York 2008.

BRIANT 1991: P. Briant, *Chasses royales macédoniennes et chasses royales perses: le thème de la chasse au lion sur la Chasse de Vergina*, in «Dialogues d'histoire ancienne» 17, 1 (1991), pp. 211-255.

BRIANT 2002: P. Briant, *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*, Eisenbrauns 2002 (ed. or. Paris 1996).

BROSIUS 2004: M. Brosius, *Investiture I. Achaemenid Period*, in *Encyclopaedia Iranica*, edited by E. Yarshater, XIII, New York 2004, pp. 180-188.

BROSIUS 2007: M. Brosius, *New out of old? Court and court ceremonies in Achaemenid Persia*, in A.J.S. Spawforth (ed.), *The Court and Court Society in Ancient Monarchies*, Cambridge 2007, pp. 17-57.

BRUST 2005 = M. Brust, *Die indischen und iranischen Lehnwörter im Griechischen*, Innsbruck 2005.

CALMEYER 1977: P. Calmeyer, *Vom Reishut zur Kaiserkrone. B. Stand der archäologischen Forschung zu den iranischen Kronen*, in «Archäologische Mitteilungen aus Iran» N.F. 10 (1977), pp. 168-190.

CALMEYER 1993: P. Calmeyer, *Crown*, in *Encyclopaedia Iranica*, edited by E. Yarshater, VI, New York 1993, pp. 407-408.

- FERRUCCI cds = S. Ferrucci, *Introduzione*, in *Plutarco, Vita di Arato e di Artaserse*, S. Ferrucci – F.M. Muccioli (curr.), Milano, pp. 332-393.
- FRAZER 1914: J.G. Frazer, *The golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London 1914.
- FROST 1980: F.J. Frost, *Plutarch's Themistocles: A Historical Commentary*, Princeton 1980.
- GERMAIN 1956: G. Germain, *Le songe de Xerxès et le rite babylonien du substitut royal (Étude sur Hérodote, VII 12-18)*, in «Revue des Études Grecques» 69 (1956), pp. 303-313.
- HYLAND 2018: J.O. Hyland, *Persian Interventions. The Achaemenid Empire, Athens, and Sparta, 450-386 B.C.*, Baltimore 2018.
- KURTH 2007 = A. Kurth, *The Persian Empire: A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*, London 2007.
- LANTERNARI 1983: V. Lanternari, *Festa, carisma, apocalisse*, Palermo 1983.
- LENFANT 2001: D. Lenfant, *La "décadence" du Grand Roi et les ambitions de Cyrus le Jeune: aux sources perses d'un mythe occidentale?*, in «Revue des Études Grecques» 114 (2001), pp. 407-438.
- LENFANT 2004: D. Lenfant, *Ctésias de Cnide. La Perse, l'Inde, autres fragments*, Paris 2004.
- LENFANT 2007: D. Lenfant, *On Persian tryphé in Athenaeus*, in C. Tuplin (ed.), *Persian Responses. Political and Cultural Interaction with(in) the Achaemenid Empire*, Swansea 2007, pp. 51-65.
- LENFANT 2009: D. Lenfant (éd.), *Les Histoires perses de Dinon et d'Héraclide*, Paris 2009.
- LINCOLN 2009 = B. Lincoln, *An Ancient Case of Interrogation and Torture*, in «Social Analysis» 53 (2009), pp. 157-172.
- LLEWELLIN-JONES 2013: L. Llewellyn-Jones, *King and Court in Ancient Persia, 559 to 331 BCE*, Edinburgh 2013.
- MANFREDINI 2000 = M. Manfredini, *Testo, scoli e nota al testo*, in M. Manfredini, D. P. Orsi, V. Antelami (curr.), *Plutarco. Le vite di Arato e Artaserse*, Milano 2004.
- MARI 2015 = F. Mari, *Politesse et savoir-vivre en Grèce ancienne*, Thèse Doct., Strasbourg-Genova 2015.
- MORETTI 1967 = L. Moretti, *Iscrizioni storiche ellenistiche*, vol I: *Attica, Peloponneso, Beozia*, Firenze 1967.
- ORSI 1981: *Il δαίμων del re*, in «Quaderni di Storia» 13 (1981), pp. 259-269.
- ORSI 1988: D.P. Orsi, *La rappresentazione del sovrano nella Vita di Artaserse plutarchea*, in «Ancient Society» 19 (1988), pp. 135-160.
- ORSI 2000: D.P. Orsi, *Introduzione e Commento* in M. Manfredini, D. P. Orsi, V. Antelami (curr.), *Plutarco. Le vite di Arato e Artaserse*, Milano 2000<sup>4</sup>, pp. xxvii-lviii, 267-308.

OSBORNE 1973: M.J. Osborne, *Orontes*, in «Historia» 22 (1973), pp. 515-551.

PICCIRILLI 1983 = L. Piccirilli, *Introduzione e Commento*, in C. Carena, M. Manfredini, L. Piccirilli (curr.), *Plutarco. Le vite di Temistocle e di Camillo*, Milano 1983, pp. ix-lix, 219-350.

PORADA 1963 = E. Porada, *Iran ancien*, Paris 1963.

ROHMER 1992: E. Rohmer, *Anekdote*, in *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, I, Tübingen 1992, pp. 566-579.

SANCISI-WEERDENBURG 1983 = H. Sancisi – Weerdenburg, *Exit Atossa: Images of Women in Greek Historiography on Persia*, in A. Cameron – A. Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, London-Canberra 1983, pp. 20-33.

SANCISI-WEERDENBURG 1989: H. Sancisi-Weerdenburg, *Gifts in the Persian Empire*, in P. Briant – C. Herrenschildt (eds.), *Le Tribut dans l'Empire perse*, Paris 1989, pp. 129-146.

SCHMITT 1990: R. Schmitt, *Candys*, in *Encyclopaedia Iranica*, edited by E. Yarshater, IV, New York 1990, pp. 757-758.

STEVENSON 1987: R. B. Stevenson, *Lies and Invention in Deinon's Persica*, in H. Sancisi-Weerdenburg – A. Kuhrt (eds.), *Achaemenid History II: The Greek Sources*. Proceedings of the Groningen 1984 Achaemenid History Workshop, Leiden 1987, pp. 27-35.

STEVENSON 1997: R. B. Stevenson, *Persica: Greek Writing about Persia in the Fourth Century BC*, Edinburgh 1997.

SYME 1988 = R. Syme, *The Cadusii in History and Fiction*, in «Journal of Hellenic Studies» 108 (1988), pp. 137-150.

TRIPODI 1998: B. Tripodi, *Cacce reali macedoni. Tra Alessandro I e Filippo V*, Messina 1998.

TUPLIN 2007: C. Tuplin, *Treacherous hearts and upright tiaras: the Achaemenid King's head-dress*, in C. Tuplin (ed.), *Persian Responses. Political and Cultural Interaction with(in) the Achaemenid Empire*, Swansea (2007), pp. 67-97.

TUPLIN 2011: C. Tuplin, *The Limits of Persianization. Some Reflections on Cultural Links in the Persian Empire*, in E. Gruen (ed.), *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, Los Angeles 2011, pp. 150-182.

VANNICELLI 2017: P. Vannicelli, *Commento*, in P. Vannicelli, A. Corcella (curr.), *Erodoto. Le Storia, libro VII: Serse e Leonida*, Milano 2017, pp. 295-592.

WEISKOPF 1989: M. Weiskopf, *The So-Called 'Great Satraps' Revolt', 366.360 B.C.*, Stuttgart 1989.

WIESHÖFER 2010: J. Wieshöfer, *Günstlinge und Privilegien am Achaimenidenhof*, in B. Jacobs – R. Röllinger (Hrsgg.), *Der Achämenidenhof*, Wiesbaden 2010.